第一章 奴隶社会的义利思想

中国义利思想史萌芽于奴隶社会，大成于封建社会，延续至近代社会。朱熹指出：“义利之说，乃儒者第一义。”这固然正确地揭示了义利学说在儒学中的地位，但我们并不能就此得出结论说，只有在儒学中，义利之辨才得以产生并受到重视。所以，要探讨义利之辨的源头，必须上溯更远古的时代。

第一节 奴隶社会义利思想概述

鲁僖公二十年，周大夫富辰对周襄王的一番谏说颇有价值。富辰说：“夫义所以生利也，祥所以事神也，仁所以保民也，不义则利不阜，不祥则福不降，不仁则民不至。古之明王不失此三德者，故能光有天下。”（《国语·周语中》）这里值得注意的有两个方面：其一，至迟在春秋中期，义利概念及探讨两者之关系的义利学说，亦已出现；其二，如从思想联系的角度看，春秋时的义利思想，已是结果而不是初因了：这时只是“古之明王”义利思想的发挥发展而已。根据“同姓则同德”的原则，这里所谓的“古之明王”应是指西周统治者文武周公；然而，“周因于殷礼，所损益可知也”，从而对于西周“明王”义利观念的探源，为什么不可以上溯到殷商呢？根据下文提供的材料与分析，似乎正可以得出结论：中国义利思想史的源头，至少滥觞于殷商。

如果说，不可否认，在中国奴隶社会中，义利思想观念确已

需要全本请访问 www.ertongbook.com

萌芽，并逐渐发展的话；那么，不指出这时义利观念区别于以后封建社会及至近代义利之辨的固有特点，也是不科学的。

按马克思的说法：每个原理都有其出现的世纪，都适应于该世纪的人们的需求、生产力、生产方式及由此决定的人与人之间的关系。从而，要回答中国奴隶社会义利观念的特点的问题，不能不从当时的社会历史条件中去寻求线索。在本课题所涉的范围内，我们所要指出的社会历史条件的三个最主要的特征是：土地国有，宗法制度，学在官府。它们都是发端于殷商，鼎盛于西周，而延续到春秋的客观存在。由于黄河流域冲积地层的肥沃与松软，使得中国在“手无寸铁”的情况下由原始社会过渡到阶级社会即奴隶社会，而在石器与木器的阶段上，又不可能发展出土地私有制的生产关系，这就使得中国的奴隶社会带上了“亚细亚古代”的特点，即由氏族直接过渡到国家，形成了所谓“溥天之下，莫非王土”的生产资料国有制。生产力既然没有质的飞跃，原始氏族遗留下来的血缘制度也就难以冲破。以后，在此基础上又形成了奴隶社会（以西周尤为典型）的宗法制度，即以血缘为自然前提和纽带，以财产权力的分配、继承为基本内容的等级制度。它不仅表现为宗族原则与国家政治的紧密结合，而且表现为劳动力（奴隶）的血缘族团性质。最后，既然土地不能成为私有并且为氏族贵族所掌握，则在精神生产领域便不可能产生表现私有阶级的私学，而只会出现“学在官府”的局面。《汉书·艺文志》上说“诸子出于王官”，如果不是从社会根源而是从历史秩序的角度看，正足以说明了这一点。

中国奴隶社会的这些厉史特点，反映在义利思想中，又产生了一些什么特点呢？概括地说，也有三个方面：第一，这一时期义利思想的理论性质，主要停留于道德作用问题的讨论上，尚未升华为价值观的争辨。应该指出，义利这一命题，在广义上可以包括各个方面的问题。在中国奴隶社会时期，义利命题尽管也有

所涉及价值观问题，如殷商时的原始功利主义观念与春秋后期的“正德福利”等说法。但从总体上看，不论是西周时的“修德求福”说教，还是春秋时的“以义建利”思潮，都属于对道德作用问题的探讨。这些思想，尽管对以后发展的义利学说有很大影响，但就其本身而言，还不是严格意义上的道德价值观。这时思维所认识的是义利的一致性，而没有认识到两者之间的矛盾及在此矛盾中如何进行价值选择的问题。究其原因，如果说“义与利，只个是公与私也”（程伊川语），那么，在当时土地王有，宗法井然，公私矛盾尚未突出的历史条件下，作为价值观之表现的义利之辨自然不可能热烈起来。第二，这一时期，义利思想的适应范围，主要是宗族社会的首领或政治体制中的王者；换句话说，是一种贵族道德思想，而远非一般意义上的具有普遍性特点的伦理思想或道德命题。这一特点，是由当时“学在官府”的历史条件所决定的。从而，不论是殷商卜辞中的“以得为德”、西周诰文中的“修德配命”，[1]还是春秋时的“多行不义必自毙”或“事利而已”等说法，都是一种集道德意义与政治意义于一身的“王官之学”。第三，从思想深度上看，这一时期的义利之说，都还是一些朴素的观念，而缺乏论证，不成体系。与以后子学时代思想家从人性论角度来论证其义利观、理学时代思想家以本体论证其义利观相比较，殷周春秋时论者的义利之说，或表现为宗教观念中的一个附属命题，或表现为直接由自身利益中抽引出来而缺乏论证的处世格言。既然在“王官之学”条件下，思想家还不能从事业家（政治家等）中独立出来，那么，这种缺乏理论形式的思想内容的存在，也就不难理解了。

以上，就是中国奴隶社会中义利思想的主要特点。根据这些特点，我们认为，中国奴隶社会中的义利思想，是中国历史上义利之辨的准备与萌芽阶段。

第二节　殷商：原始功利主义观念的出现

《礼记·祭义》篇说：“殷人贵富。”《礼记·表记》篇说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲，其民之弊，荡而不静，胜而无耻。”这种只重财物、不顾廉耻的行为方式，从义利观的角度看，应属功利主义的范畴。当然，根据殷代精神生产的水平以及与其后伦理思想的比较，将殷人这种道德观念，称之为原始功利主义，可能更为恰当。

根据现有《尚书》中的《商书》和地下史料来看，殷商是中国用文字记载下来的历史的开始。这个一般结论，对于我们所涉及的特殊课题，是完全适用的。也就是说，殷商是有据可查的中国义利观念史的开始 因此,我们的考察,应由此开始。这是问题的一个方面。

另一方面，唯因其为开始，所以显得简单、原始。这里所谓的简单、原始，既表现在殷人的思想水平上，这一点我们下面将会论及；更表现在存世的历史史料上。我们据以研究殷人思想的史料，主要有两类：《尚书·商书》与甲骨文字。今文《商书》尚有五篇。其中除了《盘庚》篇，一般认为具有较大的史料价值外，其余四篇的真实性，学者们多有怀疑。因此，对于《商书》，我们可以用作某些辅助材料，但不能不持一种谨慎的、分析的态度。甲骨文字或殷墟卜辞的史料价值，当然是无可怀疑的。所以，我们的研究论述，将以此类材料为主。但可惜卜辞所记，属宗教内容的居多，而能提供伦理思想资料的却极为简单。这样的一种史料状况，决定了我们关于殷商时期义利观念的研究与叙述，只能是宏观的、纲要式的勾划，而不可能是条分缕析的分析。

从价值观角度说，所谓的义利思想，其理论实质无非就是关于善恶标准与行为准则的问题。那么，商人有没有善恶观念呢？回答是肯定的。在殷墟卜辞中，出现频率最高的、商人用以表达善恶观念的一个词，可能要推“德”了。

学术界曾经有一种观点，认为甲骨卜辞中没有一个抽象的道德概念，因此，卜辞“德”字不具有道德含义。当然，这种看法是可以继续讨论的。如果说，因为卜辞中的某个词相比于以后的例如诸子所用的概念，其意义较为具体，因而，卜辞中没有一个抽象的道德概念这种说法还可以成立的话；那么，因此而否认卜辞中的“德”字具有道德含义，逻辑上似乎有失严密。“德”字即使并不那么抽象，但却仍可具有道德含义。

事实正是如此。殷墟卜辞中的“德”字，确具道德含义。这可以从两个方面加以说明。其一，从其构词法说。在卜辞中，“德”字是由现代意义的“行”与“直”两字构成。可见，“德”字含“行”与“直”于一体，其意思显然就是行走笔直、不偏于道。由此，很自然地可引申为：一切行为应正直，符合道德。其二，从“德”字在当时的具体用法看，也具有道德意义。卜辞有曰：“丁亥卜，元德邻。”（明一三七〇）这里的“元德”，应解作大德、首德，故具道德意义。考之以《历鼎铭》：“历肇对元德，孝友唯井（型）”与《尚书·康诰》“元恶大憝，矧惟不孝不友”，用法是相近的。又如卜辞有：“囚丑卜，王侯弗若德。”（续一六八·四）证之以《尚书·高宗肜日》：“民有不若德。”可见，卜辞“若德”的用法，应该说也具有道德意义。但是，话仅至此，是不够的。还应进一步地说明：在什么意义上，称“德”具有道德意义？

在伦理学中，至少有着两种类型的判断，一种为价值判断，即用一定的价值谓词如好、坏等给对象以评定。如说“甲是善的”“乙是恶的”等等。价值判断既用了道德价值谓词，当然是一

需要全本请访问 www.ertongbook.com

种道德判断。但这种判断，又具有非纯伦理性的特点，因为它既可把道德价值谓词用在道德对象上，亦可把它用于非道德的对象上。正是由此不同，才有道义论与功利的区别。伦理学中的另一类判断为规范判断，这类判断确立人们的行为的规范或准则。如“道德律要求爱人”、“不应该说谎”等。规范判断具有纯粹伦理性的特点。以此划分来考察殷人之“德”，可以称其为“价值判断”用词，换言之，从道德史的角度看，卜辞中的德，主要就是后人所谓的“善”。

不同时代、不同阶级的人们，具有不同的善恶观。殷人善恶观的特征是什么？或者把问题提得更具体一点，殷墟卜辞中“德”的具体标准、内涵是什么？这可以分两个层次来说明。

首先，“德”就是“得”。从这个意义上说，这种价值观具有功利意义的性质。罗振玉指出：“卜辞中德字皆借为得失字。”（《殷墟书契前编》）就揭示“德”的内涵而言，罗此说不无见地。如卜辞有“庚辰卜，王贞，朕，六月”。（甲·二三〇·四）“甲午卜，王贞，我（又）于大乙，，翌乙未。”（金四〇九）这里，“德”字只能解作“得”字，才说得通。又案“得”字在甲骨卜辞中作“”（前，五、二九四）、“”前·五·二九·三），取象于手持张开的贝壳，故有掌握财富的意义。这样，有了财富，便谓之“得”，而有所“得”，也就是“德”或“善”，证之以《尚书·商书》，也有类似的记载。例如，《盘庚上》说：“无有远迩，用罪伐厥死，用德彰厥善。”这里的“德”，亦就是“得”，或财富、赏赐。“用德彰厥善”，也就是以财富、赏赉来表影、弘扬人们的善行。在此意义上，“得”就是“善”的标志，所“得”越多，所“善”弥彰。此义后为许慎得之，故《说文》以“得”释“德”，“悳（德之另文）外得于人，内得于己也。”段玉裁注日：“外得于人，谓惠泽使人得之也，内得于己，谓身心所自得也。”段以“惠泽”释“得”，即

“德”，他的理解是正确的。

道德史上常常有这种情况；结果或目的的属性，久而久之会转移到手段身上。殷人的善恶观念，也经历过类似的转变。最初，财富作为人们追求的目的，被赋予了善的属性；到了后来，凡是能获得财富的手段，也因其与结果或目的的密切联系，而附上了善的光环。殷商时期，获得财富的手段主要是？战争，因而有所谓“国之大事，唯祀与戎”。这样，战争、征伐等获得“善”“德”的美称，也就不足为怪了。闻一多与郭沫若通过各自的研究都证明了：殷商时的“德”字与“伐”字，是可以相通的。闻一多先生的实证如下：

①庚申卜，㱿㱿贞，今春王德土方，（佑）。

庚申卜，㱿㱿贞，伐土方。爰。（甲，一，一，九，三）。

②丙戌卜，争贞，王伐。（粹·一一四）

③伐羌（前六，六，二）

第一条材料，伐并见于一卜，相对成义。第二、第三条材料，伐连文，可见其同义。

无论是把“得”（财富）说成是“德”（善），还是把获得财富所必需的手段“伐”（战争）说成是“德”或“善”，其思想实质都是以非道德的利益来作为道德价值的判断标准。因而，从义利观的高度来分析，都属于功利主义的性质。

其次，“德”的主要内容就是奴隶。从这个意义上说，这种价值观又属于奴隶主阶级的功利主义价值观。众所周知，以利讲义，是功利主义的一般特征。根据什么利而言义，可以显示出功利主义的不同的阶级本质。如上所述，殷墟卜辞中，是用“得”即财富来规定“德”即善的标准的。在当时，所谓的“得”或财富，也是有着具体的社会内容的，这主要就是指奴隶。

从训诂学的角度可以明显看到“德”或“得”与“奴隶”的联系。在甲骨文中，德作“”字，其中，具有表义意义的声符

是、又是由与两部分所组成。其中，字，就是字，即臣也。在古代，臣的含意即奴。章太炎说：“臣者本俘虏及诸罪人事给为奴，故象屈服之形。其形当作，臾缚在地，前象其头，中象手足对缚著地。后象尻以下两胫束缚，故不分也。”章氏此处训为臣，训臣为奴，其论简洁精辟，很能说明问题（并参看郭沫若《甲骨文字研究·释臣宰》与马叙伦《说文解字六书疏让》中的有关论述）。又字中的，专家们一般认其初义为绳，如蒋善国先生指出：“指事字，常把‘’当作绳子的符号。”（《汉字的组成和性质》）这样，字的意义便昭然若揭：原为用绳子牵系奴隶。从而，“德”的具体内容，也就是俘获、拘执奴隶。

作为一个佐证，我们还可以举“贤”字为例。“贤”字在古代具有财富的意义。《说文》：“贤，多财也。”段说：“引伸之凡多皆曰贤。”那么，在当时，“财”又是什么？考“贤”字从臤从贝，而字，又从臣从又。《说文》云：“臣，牵也，事君也，象屈服之刑。”即为奴隶，已如上述。此处加上手旁，只是突出其牵义罢了，字的实质，还是奴隶。又因奴隶就是最大的财富，故又加贝旁，臤字遂写作贤。可见在当时，“财”的具体内容，确为奴隶（详见朱贻庭等所著《中国伦理思想发展史》第一章第二节）。把奴隶视为财富，以拥有这种特殊财富的多寡来衡量德行的大小，这种价值观中所具有的奴隶主阶级功利主义的性质，是显而易见的。

功利主义，是人类伦理道德发展史上的一大思潮。与以后的功利主义相比较，殷商时的功利主义，有其独特之处。首先，从当时所强调的功利的内容来看，主要是一种眼前利益，而非长远利益。这一特征，突出地表现在殷人对道德作用的忽视。本来，道德尽管是由一定利益关系所派生，但它一经形成，便对这特殊的利益关系，具有巨大的反作用。因而，为了维护这种长远利益，人们便不能不强调对道德原则的维护。对此，殷商统治者有他们

自己的看法。当然，说他们之中没有一个人认识到道德的作用，也是有悖历史的，他们中的一些开明之士，也会提出“无总于货宝，生生自庸，式敷民德，永肩一心”（《尚书·盘庚下》）之类的道德告诫。但是，从总体上说，“商朝统治阶级以增加自己的财物为急务，只要取得财物，不顾什么廉耻”①。殷纣王对祖伊道德规劝的回答是：“我生不有命在天。”（《尚书·西伯戡黎》）这就是无视道德作用、追求眼前利益的一个典型。其次，从思想形式上来看，殷商奴隶主阶级对功利的追求与崇尚是赤裸裸的、不加掩饰的。他们与其后人不同，既不想用什么“整体利益”之类的词藻来模糊、修饰他们所追求的实际目标，更无意割断神圣的道德与粗鄙的物欲之间的联系；而是用他们所掌握的文化手段直截了当地肯定他们所追求的，就是以奴隶为主要内容的财富；这种财富的获得，就是美德的实现。由此两方面的特征，决定了殷商统治阶级的功利主义，是功利主义的最粗鄙的形态，或曰原始功利主义。

殷代统治者在道德观念上的原始功利主义的倾向，并非偶然产生的现象。历史唯物主义认为，人们奋斗所夺取的一切，都同他们的利益有关。人们的道德活动，也是必然有其利益内容与利益目标的。在此意义上，一切伦理道德，实质上都具有功利主义的性质。如果说，在伦理学的发展历史上确有脱离利益讲道德的所谓道义论，那么，其所以产生与存在的根本原因，正如恩格斯所说：“凡对统治阶级是好的，对整个社会——统治阶级是把自己与整个社会对同起来——也应该是好的。所以文明时代愈是向前进展，它就愈是不得不给它必然要产生的坏事披上爱的外衣，不得不粉饰它们，或者否认它们，——一句话，是实行习惯性的

①范文澜：《中国通史简编》，第1卷，第123页。

伪善”①道义论的实质，无非是把只对统治阶级的有利之义，说成是整个社会的义，并要求被统治阶级以此消弥利欲。正如恩格斯所说：“这种伪善，无论是在较早的那些社会形态下，还是在文明时代的第一阶段都是没有的。”②商朝，作为“文明时代的第一阶段”，因其还感觉不到这种伪善的意义与必要，所以把财富与美德相提并论，是很自然的。

从比较文化的角度看，当欧洲向文明社会迈进之时，也产生过类似的观念。例如，欧洲当时的各种主要语言，都用同一个字来表示“财富”和“善”。在希腊文中，“+aaga+ha”指财富，而‘taagathon”指善；在拉丁文中，“bona”指财富，而“bonum”指善。拉法格据此得出结论：“语言让我们知道半开化人把自己的德行完美体现在物质财富里，但是政治经济发展为资产阶级的生活准备了基地，他们取消了道德和物质的原始联合。半开化人一点也不必为这种联合而脸红。”③我们可以看出，卜辞中的道德观念，与欧洲当年“半开化人”的道德观念，甚至在细节上也是相同的，因而是一种具有规律性的现象。

如果说，了解中国伦理思想史演变的一把钥匙，在于对中国宗法制度史的把握，那么，为了揭示殷人原始功利主义的契机，我们还必须涉略一下殷商的宗法特点。殷人“先鬼而后礼”,所谓先鬼，就是今王对祖先的崇拜与依托，从理论上说是一种绝对命定论；由此导致的“后礼”，就是忽视道德的作用、人事的努力。现在的问题是，殷人为何如此尚鬼、崇拜祖先？从宗法制度史的角度看，其根本原因就在于，殷代先王虽亦有直系与亲系之分，但当时直系身份是追认而不是预定的。因此，殷代今王，生前只是掌握政权的君主，而非法定的主宰族权的宗主。为了提高其宗

①② 《马克思恩格斯选集》第4卷，第174页。
③拉法格；《思想起源论》，第118页。

法地位，今王就借助于祖先崇拜。在这种宗教活动中，又体现出祖神合一的特点和趋势，即让祖先以神灵的面貌出现。当然，祖先的神化又导致今王的神化，今王与神灵之间存在着天然的、无条件的血缘联系。殷纣王的“我生不有命在天”的绝对命定论观念，奠基于此。既然如此，一切人为的努力都成为不必要的了，道德的作用与地位，就被误解、窒息了，粗鄙原始的功利主义观念，遂盛行于殷朝各代统治者之间。

第三节　西周：道德作用的突出

“周因于殷礼，所损益可知也”。伦理思想，当然也是如此。从总体范畴看，西周伦理思想的类型，仍属奴隶主阶级的意识形态。但伦理上确有“损益”。从义利观的角度说，西周对殷商的最大“损益”，就在于以“修德求福”的思想，代替了“贵富后礼”的观念。换言之，道德的功能和作用，被突出了出来。

根据现在所存有的有关西周的史料，不论是从周金上看还是从周书上看，见得最多的一个道德概念仍然是“德”。因此，我们考察西周的义利思想，还是必须从分析“德”字入手。

从价值判断的角度看，周人对“德”的理解，与商人对“德”的理解，并无本质的不同。周人仍认“德”为获得和占有奴隶、财富。《大孟鼎铭》有曰：

> 不(丕)显玟王受天有大令(命),在珷王嗣玟王乍(作)邦，辟毕(厥)匿，匍有四方，畯正毕（厥）民……今我佳(唯)即井窗(型廪)于玟王正(政)德。

根据郭沫若的解释，“民”字在周代金文中象刺目形，即奴隶的总称。因此，这里的“畯正厥民”，也就是占有、统治奴隶

需要全本请访问 www.ertongbook.com

的意思,而这与建立奴隶制国家(作邦)、军事征伐(辟厥匿)、占有土地（匍有四方）一起，构成了文王、武王及“今王”即周代所有奴隶主统治者的“政德”。考之以周书：

皇天既付中国民，越厥疆土于先王，肆王惟德用。（《尚书·梓材》）

这里仍然把“受民受疆土”即统治奴隶与占有领土，作为周天子有“德”的标准。又《易·益九五》：“有孚，惠我德”、《诗·邶风·谷风》：“既阻我德，贾用不售”，仍然不是以奴隶、便是用财富，作为价值取向。这说明周代奴隶主与他们的商代前辈一样，视摄取、占有奴隶与财富为“道德”。

如上所说，伦理学中，至少有着两种类型的判断：价值判断与规范判断。从人类道德史的发展规律来看，一般先有价值判断，然后以此为基础形成规范判断。具体地说，人们首先在实践的基础上,认识到‘甲是有益的’;‘乙是有害的’,并根据‘可欲之谓善’的原则,认为‘甲是善的’;‘乙是恶的’。然后,长期的社会实践当然会教育人们，为了达到有益的目的，必须遵循一定的规范，其中当然包括社会道德规范，从而形成了“你应该做甲”，“你不应该做乙”之类的规范判断。规范判断是人们目的、理想与社会经验的结合、积淀的结果。当然，规范判断一旦形成，又可作为价值判断的原理。从殷人讲“德”到周人讲“德”的发展轨迹，可以说是完全符合从价值判断中发展出规范判断的一般原理的。

周人确实赋“德”以规范判断的意义，也就是说，以“德”的名义，提出了具体的行为准则；把“德”与祭祀祖先、保惠庶民、修身安心等要求联系起来。大致说来，这也就是作为行为规范的“德”所具有的三个方面的具体内容。第一，“明德恤祀”,这是道德主体对祖宗及其所代表的“天”所应有的义务。历史地看,“祀”这一规范要求，发端于殷商。但是，正如西周奴隶主阶级在总结殷亡教训时所指出的“惟尔商后王逸其逸，图厥政，不蠲烝”

(《尚书·多方》),这叫“失德”,所以“上帝不保,降若兹大丧”(《多士》)。据此,周公要求,不仅“祀”时要恪守祭祀的仪式礼节,而且要有“恤”即谨慎虔诚的信仰。所谓“恤祀”,也就是谨慎虔诚地祭祀祖先和上天。这是周人的新提法。

第二,“敬德保民”,这是道德主体对被统治者所应采取的手段。这一规范又具体落实为一系列细则。如有“惠民”说:“能保惠于庶民,不敢侮鳏寡”(《尚书·无逸》),要求对无依无靠的鳏寡贫民,实行救助。又有“慎罚”说:法律是国家的重要标志,西周也不例外。但是,当时统治者提出“明德慎罚”(《尚书·多方》)的原则,要求做到治罪要有根据,不可遂心所欲;将悔罪态度作为量刑依据,“乃惟眚(悔)灾,……时乃不可杀”(《尚书·康诰》)等。毫无疑问,这一切措施都是为了建立更稳固的统治秩序。但同样不可否认的是,将统治者的社会责任,用道德规范的形式加以肯定,是一种历史的进步。

第三,“敏德康心”,这是道德主体对自己所应有的要求。“敏”有修明之意,“康”有安定之意。“敏德康心”,就是要求统治者加强自身的道德修养。以周文王为例:“文王卑服,即康功田功。徽柔懿恭,怀保小民,惠鲜鳏寡。自朝至于日中昃,不遑暇食,用咸和万民。”(《尚书·无逸》)以后,这种勤苦劳作、俭仆生活、爱护小民、惠善鳏寡的品格,被周公用以作为教育后代、进行道德修养的标准。

周人不仅赋“德”以规范判断的意义,而且对这种“规范之德”的功能与作用,进行了考察论述,提出了“修德求福”的命题,即道德决定论的思想。

如上所说,殷代宗教观的特点,是绝对命定论。所谓“绝对命定论”,从理论上说,就是以神道为基础的神道与人道的完全合一,或者说神道对人道的包容窒息。上帝一旦授命于今王,就绝不改变自己的决定。换言之,“今王”并不会因为自己的或善

或恶的人事努力，改变他与上帝的联系；或说到底，改变自己的命运。用殷纣王的话说就是“我生不有命在天”。既然天命是固定不变的，于是，道德的努力就会变得毫无必要，甚至迂腐可笑。在这个意义上可以说，殷代的绝对命定论，部分地导致了道德无用论乃至原始功利主义。

如果说，绝对命定论及由此导致道德无用论，作为一种既得利益者的理论，自然为殷代统治者所津津乐道的话，那么，作为革取殷命代之而起的周代统治者，对之是不会照单全收的。这首先是因为，如果天命固定不变，那么周人有什么理由改变上帝的命令，从殷人那里夺取天下呢？正鉴于此，周公反复强调：“惟命不于常”(《尚书·康诰》)；“天不可信”(《君奭》)。这就是说，天命对于人类而言，不是无条件地永恒不变的，而是应该依据一定的条件而变化的；在周人的思考中，这种条件的根本内容，就是道德。其次，周代统治者从“殷鉴”中得出一个重要的结论：从绝对天命论引出的道德无用论乃至非道德主义的倾向，会导致丧邦丧国的结局。在他们看来，殷纣王“败乱厥德”、“不知稼穑之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从”(《尚书·无逸》)；“俾暴虐于百姓，以奸究于商邑”(《尚书·牧誓》)，以致“民罔不尽伤心”，阵前倒戈，至于国亡。为了避免重蹈“殷丧大否”之覆辙，使周朝统治能“至于万年”，也就有一个统治者自身的道德修养的问题。最后，也是最重要的一点，“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”(王国维《殷周制度论》)。这种“变革”的实质，在于使中国由不发达的奴隶制过渡转变为发达的奴隶制。从政治制度的角度看，周人灭殷以后，利用宗法制度作为组织形式，建立起一个从天子到诸侯乃至大夫的金字塔式的统治秩序，也就是王国维所概括的：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制……，二曰庙数之制，三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯

卿大夫、庶民以成一道德之团体。”（同上）鉴于这种君统与宗统相统一的组织制度，为了维护“君统”，即奴隶制国家的政治秩序，而强化乃至夸大“宗统”即宗法制度及其道德即父慈子孝、兄友弟恭等，是很自然的逻辑。

因而，不论是出于对过去的敌人的论战的需要，还是出于对未来的继承者教育的需要；不论是着眼于理论的逻辑，还是着眼于历史的逻辑，道德的功能和作用都是需要大讲而特讲的。于是便有：

肆王惟德用，和怿先后迷民。（《尚书·梓材》）

惟王其疾敬德，王其德之用。（《尚书·召诺》）

当然，“周人……事鬼敬神而远之”（《礼记·表记》），其宗教天命观也并不因人事道德的提出而退出历史舞台。但是，绝对天命论，毕竟被撕开了一个裂口，神道对于人道，毕竟作了具有历史意义的退让。具体表现为周人的“以德配命”之说：

丕显文武，克明慎德，昭升于上，敷闻在下，惟时上帝，集厥命于文王”（《尚书·文侯之命》）

惟天不畀不明厥德（同上书，《君奭》）

惟不敬厥德，乃早坠其命。（同上书，《召诰》）

这样的一种思想，如果要用一句话来概括，那就是：

聿修厥德，永言配命，自求多福。（《诗经·大雅·文王》）

从本课题的角度看，这是一个“道德——天命——福利”的三位一体。在这一结构中，道德是出发点，天命只是中介，其最终结果，乃是福利的获得。

把握了这种“修德求福”的思想，就可以抓住周人伦理思想的实质。这就是说，尽管周人既从价值判断的角度训德为得，又从规范判断的角度，讲“修德求福”，但是，周人思想的侧重点，显然不在前一方面，而是在后一方面。也就是说，周人固然

关注于“得”的客观对象、目的，但更强调着“德”这一主观条件、手段。正如郭沫若曾说过的“这种‘敬德’的思想，在周初的几篇文章中就象同一个母题的和奏曲一样，翻来覆去地重复着。这的确是周人所独有的思想。”（《青铜时代·先秦天道观之进展》）

现在要说明的是，所谓“修德求福”，其理论实质是什么，在思想史上的地位又是如何？

应该指出，这一命题本身，并不属于严格意义上的义利观的范畴。这并不是说，这一命题没有以“义”与“利”的形式出现；从实质上说，“德”与“福”的关系，也就是义与利的关系。而主要是因为，严格意义上的义利观，是关于行为准则与价值观的理论，即在承认道义与功利并不相同的前提下，最终是以道义还是以功利作为选择评价具体行为、准则的根本标准。而所谓“修德求福”说，实质上是关于道德作用问题的理论。具体地说，它认为只有遵循实行宗法道德规范，才能永久地享有天命，从而得到天帝所颁赐的国祚王福。透过宗教的外衣，我们不难看出其中的道德决定论的思想实质。

另一方面，我们也不能不看到，“修德求福”说与义利观的联系及其在中国义利思想史上的客观地位。固然，在“修德求福”的理论结构中，道德是作为一种手段被提出来并加以强调的，它的目的在于“求福”，即得到一定的利益，而这正反映了周人对道德作用的反思与自觉。相比于殷人的绝对天命论而言，周人“近人而忠焉”（《礼记·表记》），即肯定人事道德对于天命具有主动权的认识具有进步的历史意义。但是，从理论上说，对手段的过份强调，包含着一种可能性：手段本身，会随着历史的推移而成为目的。普列汉诺夫曾经谈到过这个问题。在他看来，任何道德，都有着一定的功利目的。但是，社会道德及其产生的社会感情可以一代代地传下去，所以，自我牺牲可以采取这样的

形式，似乎是绝对不掺杂有任何“愿望能力”的自治意志的问题。① 也就是说，道德由手段的意义转化而取得了目的的意义；而这就是康德式的道义论所产生的认识论根基。从这个角度来看问题，我们似乎也可以说，没有周公的道德决定论思想，也就不可能有以后孔孟的道义论思想。这并不仅仅是一种理论的推测。从史料上看，西周的“修德求福”的思想直接影响了春秋思想家。《春秋》曰：“先王务修德音以享神人，不闻其务险与马也……纣作淫虐，文王惠和，殷是以损，周是以兴，夫岂争诸侯？”（《昭公四年》）而到了春秋时，便以“义以建利”、“利者义之和也”的形式，在近乎全真的意义上再度出现。这种“义以建利”的观念，再继续发展，便转变成为“以义幅利”、“贵义贱利”的价值观念。这种理论意义的转变，始于春秋中晚期，成于孔、孟、荀。这一点后面将详细论述。这里要说明的是：西周时的“修德求福”说，尽管本身还不是严格意义上的义利观命题，但它却为以后出现的义利之辨特别是其中的道义论学派，作了理论的准备。因而，我们研究中国义利思想史，对西周的“修德求福”及有关思想，不能不予以很大的关注。

第四节　春秋：义利观的形成与分化

春秋时期，是中国义利思想发展史上的一个重要阶段。严格意义上的义利观此时形成；同时，在此时期又出现了分化。

社会变迁是观念变迁的母本。从社会史的角度看，春秋时期处于中国由奴隶社会向封建社会转变的过渡阶段。一方面，如果

① 参见普列汉诺夫：《费尔巴哈论解说》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com